

Liberdade e responsabilidade moral em Spinoza

César Schirmer

UFRGS/CNPq

23 de março de 2006 – Rascunho 1

Introdução

Neste trabalho trato de um problema central da filosofia de Spinoza, principalmente da sua *Ética*:¹ seu sistema dá conta adequadamente

¹ Consultei três edições da obra: (1) Baruch Spinoza, "Ética Demonstrada à Maneira dos Geômetras," in *Os Pensadores: Espinosa*, ed. Victor Civita (São Paulo: Abril Cultural, 1983); (2) Baruch Spinoza, *Ethics*, trad. Edwin Curley (London: Penguin Books, 1996); (3) Baruch Spinoza, "Ethics Demonstrated in Geometrical Order." In *Some texts from early modern philosophy*, ed. Jonathan Bennett. (tradução atualizada em dezembro de 2004), <http://www.earlymoderntexts.com/pdf/spinoza.pdf> (acessado em 14/3/2006). Uso as seguintes abreviações, após o primeiro numeral indicador da parte da obra: **a** = axioma; **ap** = apêndice; **d** = demonstração; **da** = definição dos afetos; **def** = definição; **c** = corolário; **e** = escólio; **ex** = explicação; **l** = lema; **p** = proposição; **pre** = prefácio; **po** = postulado. Por exemplo, '1d1' refere à definição 1 da parte 1, e '1p28d' refere à demonstração da proposição 28 da primei-

da *responsabilidade moral* do indivíduo? Para responder esta questão trato de duas concepções de liberdade, mostrando que a noção de liberdade como autodeterminação é fundamental. Em seguida trato de problemas ligados à metafísica spinozana, principalmente ao estatuto ontológico do indivíduo humano no seu sistema. Após resolver esses problemas trato da questão da responsabilidade moral, mostrando como a mesma é possível no sistema spinozano.

1 O problema fundamental

O problema que abordarei pode ser apresentado como uma crítica ao argumento LL:²

LL(1) Somente a noção de liberdade como livre-arbítrio dá conta da responsabilidade moral.

ra parte.

² Este argumento foi inspirado no seguinte texto: “Naturalmente, toda boa interpretação da doutrina de Spinoza deve ser capaz de responder se sua doutrina é efetivamente bem-sucedida na sua pretensão de substituir a concepção de liberdade como livre-arbítrio, que parece ser a única capaz de dar conta do conceito de responsabilidade moral.” (Lia Levy, *O Autômato Espiritual: A Subjetividade Moderna Segundo a Ética de Espinosa* (Porto Alegre: L&PM, 1998), p. 105.) Não estou atribuindo à autora a defesa desse argumento, apenas me inspirei no seu texto para formulá-lo.

LL(2) A filosofia de Spinoza rejeita a noção de liberdade como livre-arbítrio.

LL(3) Logo, a filosofia de Spinoza não dá conta da responsabilidade moral.

Como Spinoza é explícito e literal na rejeição da noção de liberdade como livre-arbítrio, não há como atacar LL(2).³ Mas é possível atacar LL(1). Atacarei LL(1) mostrando que a premissa é falsa, pois a noção de livre-arbítrio não dá conta satisfatoriamente da responsabilidade moral.

Em relação ao problema da responsabilidade moral, o ataque à noção de livre-arbítrio nos deixa basicamente com duas alternativas, o compatibilismo e o incompatibilismo. Por *compatibilismo* entendo a tese que o determinismo cósmico é compatível com uma concepção

³ Há várias passagens nas quais Spinoza explicitamente rejeita a noção de livre-arbítrio. Por exemplo: (1) “[...] [O]s homens enganam-se quando se julgam livres, e esta opinião consiste apenas em que eles têm consciência das suas ações e são ignorantes das causas pelas quais são determinados. O que constitui, portanto, a idéia da sua liberdade é que eles não conhecem nenhuma causa das suas ações. Com efeito, quando dizem que as ações humanas dependem da vontade, dizem meras palavras das quais não têm nenhuma idéia.” (Spinoza, “Ética,” 2p35e); (2) “Na alma não existe vontade absoluta ou livre [...]” (Spinoza, “Ética,” 2p48); (3) “A experiência faz ver [...] tão claramente como a Razão, que os homens se julgam livres apenas porque são conscientes das suas ações e ignorantes das causas pelas quais são determinados [...]” (Spinoza, “Ética,” 3p2e.)

de liberdade individual que dá conta satisfatoriamente da responsabilidade moral, e por *incompatibilismo* a rejeição dessa tese. Mostrarei que a filosofia de Spinoza — a qual ele apresenta em uma obra cujo título é nada menos que *Ética* — é compatível com a responsabilidade moral.

Em resumo, primeiro mostrarei que a noção de livre-arbítrio não dá conta do conceito de responsabilidade moral, depois mostrarei que Spinoza adota uma concepção de liberdade que dá conta satisfatoriamente da noção de responsabilidade moral.

2 Livre-arbítrio e liberdade

Livre-arbítrio é o suposto poder de fazer ou não fazer alguma coisa desacompanhado da sensação de uma coerção ou determinação exterior.⁴ Trata-se de uma capacidade evidenciada por uma experiência: é a capacidade de fazer ou não fazer alguma coisa sem sentir determi-

⁴ De acordo com Descartes, um dos grandes adeptos do conceito de livre-arbítrio, ao lado de Agostinho: “[A] liberdade do arbítrio [...] consist[e] apenas em podermos fazer ou não fazer algo (isto é, afirmar ou negar, buscar ou fugir) ou, antes, por consistir apenas em que, para afirmar ou negar, buscar o que o intelecto nos propõe ou dele fugir, não sintamos que somos a isso determinados por nenhuma força exterior.” (René Descartes, *Meditações Sobre Filosofia Primeira*, trad. Fausto Castilho (Campinas: UNICAMP, 2004), AT VII 57.)

nação externa. O poder de fazer ou não alguma coisa é o *poder dos contrários* e a experiência em questão é a *experiência da liberdade*. Chamarei a posição que defende a existência do livre-arbítrio nesses termos de *libertismo*.⁵ A noção de livre-arbítrio pode ser esquematizada da seguinte maneira:

LIVRE-ARBÍTRIO: poder de escolher ou não uma ação, agir ou não de determinada maneira, afirmar ou não alguma coisa. Poder dos contrários. A escolha, ação ou juízo é um comportamento desacompanhado da sensação ou do conhecimento de algo que o cause.

Como nosso problema é explicar a ação moralmente responsável, e tais ações se diferenciam dos meros reflexos por se apoiarem em razões,⁶ é preciso estabelecer o modo como uma ação fruto do livre-arbítrio se liga às razões do indivíduo. Eis o esquema de tal relação:

AÇÃO RACIONAL, ESTILO LIVRE-ARBÍTRIO: dada uma razão (R) que inclina o indivíduo a realizar a ação (A), o indivíduo S a realiza ou não.

Um parágrafo sobre a relação entre livre-arbítrio e razões. De acordo com o libertismo, a determinação interna ou racional não está em

⁵ Ver Ishtiyaque Haji, "Control Conundrums: Modest Libertarianism, Responsibility, and Explanation," *Pacific Philosophical Quarterly* 82, n. 2 (2001).

⁶ Galen Strawson, "The Impossibility of Moral Responsibility," *Philosophical Studies* 75 (1994).

conflito com o livre-arbítrio: quanto melhor o indivíduo compreende alguma coisa, com mais liberdade ele a escolhe.⁷ A determinação racional inclina sem obrigar, pois o indivíduo pode escolher o contrário do que lhe aparece como verdadeiro ou melhor, caso a afirmação do seu próprio livre-arbítrio lhe apareça como um bem.⁸

Uma questão de primeira importância é determinar se pode haver *liberdade* sem livre-arbítrio ou se a noção de livre-arbítrio é uma nota essencial da concepção de liberdade. A liberdade pode ser caracterizada positiva ou negativamente. Positivamente, liberdade é autonomia ou autodeterminação do indivíduo. Negativamente, liberdade é ausência de constrangimento, isto é, ausência de algo externo à razão do indivíduo que o force a escolher ou agir de determinado modo. Uma e outra caracterização dizem a mesma coisa: se o indiví-

⁷ “Para ser livre, não é preciso que eu possa indiferentemente me inclinar para uma ou outra parte, mas, ao contrário, quanto mais propendo para uma delas — seja porque nela entendo evidentemente o verdadeiro e o bom, seja porque Deus assim dispôs o íntimo do meu pensamento —, tanto mais livremente a escolho.” (Descartes, *Meditações*, AT VII 57–8.)

⁸ “De fato, sempre nos é possível impedir-nos de perseguir um bem claramente conhecido, ou de admitir uma verdade evidente, desde que pensemos que é um bem afirmar assim a liberdade do nosso arbítrio.” (Carta de Descartes a Mesland de 9 de fevereiro de 1645, AT IV 173, *apud* Lia Levy, “9 De Fevereiro De 1645: Os “Novos” Rumos da Concepção Cartesiana de Liberdade,” *Discurso* 31 (2000): p. 219.)

duo se autodetermina, então nada exterior à sua razão o constrange a escolher ou agir de determinado modo, e, se nada exterior à sua razão o constrange a escolher ou agir de determinado modo, então ele autodetermina-se.⁹ Assim, a liberdade é uma capacidade, a saber, a capacidade de autodeterminar-se ou agir sem ser constrangido por nada exterior à própria razão. Como uma e outra concepção da liberdade são equivalentes, para maior simplicidade utilizarei apenas a concepção positiva de agora em diante, falando simplesmente em *autodeterminação*. Abaixo, os esquemas da autodeterminação e da ação racional autodeterminada:

AUTODETERMINAÇÃO: capacidade do indivíduo agir segundo a própria razão.

AÇÃO RACIONAL, ESTILO AUTODETERMINAÇÃO: Se S autodetermina-se, então realiza a ação (A) a partir das suas próprias razões (R).

Deixando de lado por um momento a nota sobre a experiência da liberdade,¹⁰ comparemos livre-arbítrio e liberdade enquanto capacidades. Livre-arbítrio é o poder dos contrários, e liberdade é autodeterminação. *Prima facie* trata-se de duas concepções distintas, e não há

⁹ Claudio F. Costa, "Free Will and the Soft Constraints of Reason," *Ratio* 19, n. 1 (2006): p. 4.

¹⁰ Ver adiante a seção 4, p. 14.

o que sugira que tal impressão está errada, pois as notas características de cada um desses conceitos é independente. É intuitivamente claro que poder escolher entre contrários e autodeterminar-se são noções distintas. Autodeterminação supõe que o indivíduo se determine pela sua própria razão, e tal tipo de determinação é logicamente independente do poder do indivíduo agir ou escolher de diferentes maneiras frente às mesmas razões. Além disso, mesmo os defensores do livre-arbítrio aceitam a autodeterminação racional, e não a reduzem ao livre-arbítrio.¹¹ Assim, podemos aplicar o conceito de autodeterminação mesmo quando não podemos aplicar o conceito de livre-arbítrio.

Sendo livre-arbítrio e autodeterminação conceitualmente distintos, podemos chegar a algumas conclusões relativas a LL(1). Em primeiro lugar, se LL(1) é verdadeira, então o indivíduo não é moralmente responsável quando se autodetermina sem escolher entre contrários, pois autodeterminar-se não pressupõe o poder dos contrários. Todavia, isso é implausível. É contra-intuitivo que a noção de responsabilidade moral não possa ser explicada pela noção de autodeterminação racional. Logo, a premissa LL(1) é falsa. Logo, é admissível a possibilidade de haver responsabilidade moral sem livre-arbítrio, mas com autodeterminação.

¹¹ Ver nota 7, p. 5.

Mas isso não é suficiente para resolver o problema da responsabilidade moral em Spinoza, pois sua metafísica traz alguns empecilhos a uma solução direta, principalmente por causa do estatuto não-substancial dos indivíduos humanos. Particularmente, a observação acima não é suficiente para resolvermos o que chamarei de *o problema de Bayle*, como veremos adiante.¹² Ainda que a premissa LL(1) possa ser rejeitada e que aceitemos a responsabilidade moral apoiada na noção de autodeterminação desacompanhada da noção de livre-arbítrio, poderia se objetar contra Spinoza que sua concepção de indivíduo, por ser distinta da noção de substância, chega a um ser que não pode se autodeterminar por não ter realidade alguma.

Vimos acima que a noção de autodeterminação não é redutível à noção de livre-arbítrio, pois suas notas características são independentes. Agora, vendo a situação na outra direção, podemos perguntar: no que diz respeito à responsabilidade moral, será a noção de livre-arbítrio um subcaso da noção de autodeterminação? Veremos que sim, pois uma explicação do livre-arbítrio que o torne compatível com o conceito de responsabilidade moral exige o apelo à noção de autodeterminação. É o que mostrarei agora.

¹² Seção 8, p. 21.

3 Rejeição via navalha de Ockham da noção de livre-arbítrio

Como vimos, para que o conceito de *autodeterminação* dê conta do conceito de responsabilidade moral, no caso de ações (A) fundadas em razões (R), não é preciso que a relação entre uma razão e uma ação seja tal que a ação (A1) possa seguir *ou não* da razão (R1). Basta que o indivíduo se autodetermine, isto é, que S disponha de (R1). O caso é diferente no caso do conceito de *livre-arbítrio*. Para que o conceito de livre-arbítrio dê conta satisfatoriamente do conceito de responsabilidade moral, no caso de ações fundadas em razões, é preciso que a relação entre uma ação e uma razão seja tal que o indivíduo possa *ou não* (1) realizar a ação e (2) seguir a razão. Isto é, no caso do livre-arbítrio, o relevante é que S, dispondo de (R1), faça (A1) *ou não*.

De acordo com a teoria do livre-arbítrio, do ponto de vista absoluto, o indivíduo pode escolher seguir ou não uma razão que lhe pareça como o melhor, caso tal escolha de não seguir o melhor lhe pareça como o melhor, em um caso onde o melhor é afirmar o próprio livre-arbítrio, fazendo o pior ao invés do melhor, já que nesse caso fazer o pior lhe parece o melhor.¹³ Todavia, ao fazer o pior porque tal ação, enquanto auto-afirmação do próprio livre-arbítrio, pa-

¹³ Ver nota 8, p. 6.

rece o melhor, o indivíduo não está, estrito senso, tendo livre-arbítrio, mas autodeterminando-se racionalmente. Ou ao menos a explicação que dá conta da *racionalidade* da sua escolha não é o poder dos contrários, mas sim a autodeterminação. Assim, esse caso extremo mostra que o conceito de livre-arbítrio, se utilizado de um modo que explique a responsabilidade moral do indivíduo, se reduz ao conceito de autodeterminação.

Vamos tratar da dispensabilidade da noção de livre-arbítrio na explicação de ações pelas quais o indivíduo é moralmente responsável partindo de um caso explícito de autodeterminação:

(AD1) Se a razão (R) se apresenta ao indivíduo S na ocasião apropriada, então S faz (A).

(AD2) (R) se apresenta a S na ocasião apropriada.

(AD3) S faz (A).

No caso acima temos um exemplo de ação autodeterminada. (R) é uma razão da qual S dispõe¹⁴ que o leva S a fazer (A). O esquema vale para (A) sendo ações, escolhas ou afirmações. Digamos que (A) seja uma afirmação, por exemplo: “A soma dos ângulos internos de um triângulo é igual a 180 graus.” S afirma (A) apoiado na razão (R) constituída pelo seu conhecimento de elementos básicos de geome-

¹⁴ A perspectiva do indivíduo deve ser considerada, isto é: mesmo más razões podem ser razões.

tria. A afirmação é livre, pois S autodetermina-se, através de (R), a afirmar (A).

Estrito senso, o caso acima ilustra a autodeterminação do indivíduo, mas não ilustra seu livre-arbítrio, pois o indivíduo autodetermina-se sem exercer o poder dos contrários. Para incluir o poder dos contrários imaginemos outro caso:

(LA1) Se a razão (R) se apresenta ao indivíduo S na ocasião apropriada, então S faz (A) *ou não*.

(LA2) (R) se apresenta a S na ocasião apropriada.

(LA3) S faz (A) *ou não*.

O esquema acima ilustra o livre-arbítrio ao dar conta do poder dos contrários do indivíduo. Dada uma razão (R), o indivíduo que tem livre-arbítrio pode realizar a ação (A) prescrita por (R) *ou não*. O problema com tal esquema é que ele não dá conta da *racionalidade* do indivíduo. Se, diante de uma razão, o indivíduo realiza qualquer ação, então não há como caracterizá-lo com racional, e assim não há como atribuir a ele responsabilidade moral. Ao contrário: caso ele tenha livre-arbítrio, então parece que devemos atribuir a ele *irresponsabilidade moral*,¹⁵ por não seguir razões, ou a *arresponsabilidade*, por se comportar como se estivesse apenas seguindo um reflexo

¹⁵ Ver Randolph Clarke, "On an Argument for the Impossibility of Moral Responsibility," *Midwest Studies in Philosophy* 29, n. 1 (2005): p. 17.

corpóreo irrefletido. Talvez prevendo tal problema os defensores do livre-arbítrio apresentam uma história mais complexa:

(LA1') Se a razão (*R2*) se apresenta ao indivíduo *S* *inibindo a razão (R1)* na ocasião apropriada, então *S não faz (A)*.

(LA2') (*R2*) se apresenta a *S* *inibindo (R1)* na ocasião apropriada.

(LA3') *S não faz (A)*.

O problema de tal relato é evidente: para tratarmos do indivíduo supostamente possuidor do poder dos contrários como indivíduo moralmente responsável precisamos pular da noção de livre-arbítrio à noção de autodeterminação. Disso podemos concluir que, no que diz respeito a ações moralmente responsáveis, a autodeterminação é condição necessária, embora não suficiente, do livre-arbítrio.¹⁶ Sem a autodeterminação a noção de livre-arbítrio não explica a ação *racional*, logo não explica a responsabilidade moral. Ou seja, com esse esquema o defensor do livre-arbítrio consegue resolver o problema da racionalidade e da responsabilidade moral do indivíduo, mas o custo é alto: sua concepção de livre-arbítrio (poder dos contrários) é reduzida à noção de autodeterminação. E, se a noção de livre-arbítrio é reduzida à noção de autodeterminação, então podemos eliminá-la sem perder poder explicativo algum, na investigação da relação entre

¹⁶ Martial Gueroult, *Spinoza II: L'âme* (Millau: Aubier, 2001), p. 490.

determinismo, liberdade e responsabilidade moral.

Em resumo, para dar conta da racionalidade e da responsabilidade moral do indivíduo precisamos da noção de autodeterminação, mas não precisamos da noção de livre-arbítrio. Aqui podemos apresentar uma segunda observação sobre LL(1): é falso que somente a noção de livre-arbítrio dá conta satisfatoriamente do conceito de responsabilidade moral, pois a noção de livre-arbítrio só dá conta da noção de responsabilidade moral se a noção de autodeterminação dá conta da noção de responsabilidade moral.¹⁷

4 Rejeição da experiência do livre-arbítrio

Acima reduzi o poder explicativo da noção de livre-arbítrio à noção

¹⁷ Pode-se acrescentar ao que foi dito acima que a teoria do livre-arbítrio de um filósofo paradigmático com Descartes é interpretada via noção de autodeterminação: “[...] [P]arece ser possível compatibilizar a noção cartesiana de vontade livre [isto é, livre-arbítrio] e vontade determinada [isto é, autodeterminação]: a vontade é livre porque é determinada pelo seu próprio agente, o pensamento, a razão. Isto é, a vontade é livre, embora determinada, porque sua determinação consiste na autodeterminação da razão que, diante de uma idéia que percebe como clara e distinta, não resiste e, diante de uma idéia que percebe como confusa e obscura, suspende o assentimento.” (Ethel Menezes Rocha, "Vontade: Determinação e Liberdade," *Analytica* 3, n. 2 (1998): pp. 72–3.)

de autodeterminação. Agora trato da ausência de uma sensação ou conhecimento de coerção externa, a outra nota da noção de livre-arbítrio. Acima apresentei uma reconstrução conceitual dos conceitos analisados. Abaixo me ocuparei mais em apresentar posições de Spinoza.

A experiência da própria liberdade costuma ser apresentada como evidência a favor da existência do livre-arbítrio.¹⁸ Spinoza rejeita tal evidência, pois a toma como consciência dos próprios desejos e escolhas não acompanhada pela consciência da causa dos mesmos.¹⁹ Aquele que se diz livre por experimentar a própria verdade está somente expressando a ignorância do que o faz desejar ou escolher de determinada maneira.²⁰

O que outros apresentam como experiência da liberdade Spi-

¹⁸ “A experimento em verdade tão indeterminada e tão extensa que não há limites a circunscrevê-la.” (Descartes, *Meditações*, AT VII 56.)

¹⁹ “[...] [O]s seres humanos têm a opinião de que são livres por estarem cômnicos das suas volições e das suas apetências, e nem por sonhos lhes passa pela cabeça a idéia das causas que os dispõem a apetecer e a querer, visto que as ignoram.” (Spinoza, “*Ética*,” 1ap.)

²⁰ “[...] [O]s homens enganam-se quando se julgam livres, e esta opinião consiste apenas em que eles têm consciência das suas ações e são ignorantes das causas pelas quais são determinados.” (Ibid., 2p35e.) Ver também Spinoza, “*Ética*,” 3p2e, trecho citado na nota 3, p. 3.

noza denuncia como ilusão psicológica da liberdade.²¹ O funcionamento da consciência humana propicia espaço para a ilusão da liberdade, visto que a consciência de um objeto é a consciência de um efeito *separada* da consciência da sua causa. Ter consciência de um objeto é pensar em alguma coisa não enquanto determinada pela sua causa, Deus enquanto ser pensante, nem enquanto coisa determinada por outra coisa, a qual é determinada por outra coisa etc. (2p9d), mas sim como algo separado da sua causa. Assim, a consciência de objeto é sempre idéia mutilada ou inadequada,²² pois não é idéia de alguma coisa tal como ela é, isto é, idéia concebida pela sua causa, mas sim idéia de certa coisa tal como a mesma afeta o corpo. Ao não perceber as coisas e nossos estados mentais como eles são, isto é, como efeitos de causas determinadas, estamos sujeitos à ilusão da liberdade.

Em resumo, a experiência da liberdade não é reconhecida por Spinoza como evidência a favor do livre-arbítrio, pois é interpretada como ignorância das causas dos próprios pensamentos.

5 A responsabilidade moral é possível?

²¹ Gilles Deleuze, *Espinosa: Filosofia Prática*, trad. Daniel Lins e Fabien Pascal Lins (São Paulo: Escuta, 2002), p. 66.

²² *Ibid.*

Acima apresentei uma resposta a LL(1) nos seguintes termos: não é verdade que somente a noção de liberdade como livre-arbítrio dá conta da responsabilidade moral, pois ou a noção de livre-arbítrio não dá conta adequadamente da noção de responsabilidade moral, ou o faz via noção de autodeterminação. Agora trato da seguinte questão: a noção de autodeterminação dá conta satisfatoriamente da noção de responsabilidade moral? Galen Strawson propõe o seguinte argumento contra a possibilidade da responsabilidade moral:

GS(1) Nenhum indivíduo pode ser *causa sui* (causa de si).

GS(2) Para ser verdadeiramente responsável pelas próprias ações o indivíduo precisa ser *causa sui* em ao menos em certos aspectos mentais cruciais.

GS(3) Logo, nenhum indivíduo pode ser, verdadeiramente, moralmente responsável.²³

O raciocínio de G. Strawson pode ser interpretado da seguinte maneira. Ações livres moralmente relevantes são aquelas que se distinguem de meros reflexos por serem o fruto de certas disposições mentais conscientes e refletidas do indivíduo. Assim, para ser moralmente responsável pelos seus atos, o indivíduo precisa ser responsável pelas suas disposições mentais relevantes. Mas, para ser moralmente res-

²³ Strawson, "The Impossibility of Moral Responsibility," p. 5. Adaptei o argumento para o contexto do spinozismo.

ponsável pelas próprias disposições mentais, o indivíduo precisa tê-las escolhido explícita e conscientemente. Para realizar tal escolha consciente das próprias disposições mentais o indivíduo precisa já dispor de determinados princípios que guiem tal escolha. Mas, para ser moralmente responsável, o indivíduo precisa ter consciente e explicitamente escolhido tais princípios. Para isso ele precisará de outros princípios etc. Assim, a responsabilidade moral é impossível, pois exige uma autodeterminação da qual o indivíduo não dispõe, visto que não há como alcançar uma razão sem cair em um regresso ao infinito.²⁴

O argumento de G. Strawson atinge teorias da autodeterminação em geral, mas só me preocuparei em delinear o modo como Spinoza poderia apresentar uma teoria da autodeterminação que escape desse ceticismo sobre a responsabilidade moral.

6 As condições da liberdade

Para responder ao argumento LL estou apresentando uma concepção de liberdade como autodeterminação. Agora é hora de apresentarmos as condições da liberdade em Spinoza para, posteriormente, determinarmos que seres são livres na sua filosofia, e se o homem autode-

²⁴ Ibid.: pp. 6–7.

termina-se. Spinoza define liberdade da seguinte maneira:

Diz-se *livre* o que existe exclusivamente pela necessidade da sua natureza e por si só é determinado a agir; e dir-se-á *necessário*, ou mais propriamente, coagido, o que é determinado por outra coisa a existir e a operar de maneira certa e determinada.²⁵

De acordo com essa definição há três condições da liberdade em Spinoza: primeira, existir apenas pela necessidade da própria natureza; segunda, agir ou ser causa; terceira, ser determinado a agir apenas por si mesmo.²⁶ Assim, alguma coisa só é livre em Spinoza caso satisfaça tais condições. Veremos agora se o homem pode ser livre.

7 A liberdade humana é possível?

Estritamente, o único ser que satisfaz as três condições da liberdade é Deus. Só Deus age pela necessidade da sua natureza, só Deus é causa e só Deus age sem ser determinado por outra coisa. Isso não significa, contudo, que outros seres não possam ser livres, pois os mesmos po-

²⁵ Spinoza, "Ética," 1d7, trad. alterada.

²⁶ Émile Boutroux, "Exposição da Doutrina de Spinoza sobre a Liberdade," in *Spinoza: Cinco Ensaios Por Renan, Delbos, Chartier, Brunschvicg e Boutroux*, ed. Emanuel A. da Rocha Fragoso (Londrina: Eduel, 2004), p. 80.

dem ser livres na medida em que participam do ser divino.²⁷ A investigação de elementos fundamentais da ontologia spinozana pode nos esclarecer como indivíduos humanos podem ser livres, ainda que apenas Deus satisfaça as condições da liberdade.

Seria um erro concluir, do fato de apenas Deus satisfazer as condições da liberdade, que nenhum outro ser é livre. Tal conclusão seria direta em uma ontologia onde há múltiplas substâncias, mas em um monismo monosubstancial como o de Spinoza, no qual tudo o que há é *em* Deus, não sendo substância, mas sim *modo* da substância, a situação é diferente. Modos não são substâncias, nem estão separados da substância.²⁸ Modos são alguma coisa, isto é, não são um mero nada, mas são *na* substância. Modos são, estritamente, estados da substância. Em tal circunstância teórica, o mínimo que podemos dizer é que a conclusão que não há liberdade humana em Spinoza não é direta, pois é preciso que se esclareça se e como os modos participam da liberdade de Deus.

Há dois extremos a serem evitados. Primeiro, o extremo de concluir apressadamente que não há liberdade dos modos, visto que só a substância satisfaz todas as condições da liberdade. Segundo, o extremo de dissolver os modos na substância. Começo pelo segundo

²⁷ Ibid., pp. 87–8.

²⁸ Ibid., p. 93.

extremo, o qual chamo de *o problema de Bayle*.

8 O problema de Bayle

Seres humanos são coisas singulares ou indivíduos, e coisas singulares são modos. De acordo com Spinoza, o modo deve ser compreendido pela substância, tal como o efeito pela causa.²⁹ A partir de tais elementos podemos apresentar *o problema de Bayle*: dizer que um indivíduo age não é o mesmo que dizer que a substância age?³⁰ E, sendo assim, a ação do indivíduo não é redutível à ação da substância?

Tal problema para a filosofia spinozana é apresentado por Pierre Bayle no artigo “Spinoza” do seu *Dicionário Histórico e Crítico*.³¹ Trata-se de uma crítica importante, pois Bayle a formula a partir de elementos teóricos oriundos de diversas teorias filosóficas tradicionais.³² De Aristóteles ele recebe a noção de *substância individual*

²⁹ Levy, *O Autômato Espiritual*, p. 257.

³⁰ Ibid.

³¹ Pierre Bayle, "Spinoza," *Dictionnaire historique et critique* (1740), <http://www.lib.uchicago.edu/efts/ARTFL/projects/dicos/BAYLE/> (acessado em 4/3/2006). Menciono a origem do problema sem ter dado a devida atenção ao texto de Bayle.

³² Marilena Chauí, *A Nervura do Real: Imanência e Liberdade Em Espinosa*, 2

(*tóde ti*), o sujeito de inerência de predicados que é por si mesmo. Dos estóicos ele recebe a noção de *substrato* (*hypokeimenon*), o suporte indeterminado de predicados. A noção aristotélica de substância individual se aplica a coisas singulares, a espécies e também a Deus (por analogia, pois Deus não é da mesma maneira que as outras coisas). Bayle também recebe a noção de *acidente*, isto é, de algo predicável de muitos mas incapaz de existir separadamente por não ser substância. O acidente é lógica e ontologicamente *posterior* à substância. Bayle também recebe a idéia da necessidade de um princípio de individuação para passar da substância universal à substância singular. Do tomismo ele recebe o princípio de individuação pela matéria ou quantidade, e do scotismo a individuação pela forma, pelo indefinível de cada um. De Descartes ele recebe a noção de substância diferenciada pelo atributo principal.

Munido desse verdadeiro arsenal metafísico, Bayle apresenta o spinozismo como uma filosofia absurda, na qual não há ação humana porque não há homens singulares, e não há homens singulares porque nada, a não ser a substância ou Deus, tem o mínimo de espessura

vols., vol. 1: imanência (São Paulo: Companhia das Letras, 1999), pp. 324–5. Na sua formulação Bayle não pretende aglomerar elementos teóricos que formem um quadro coerente, mas sim listar diversos tópicos e teses que podem ser usados contra Spinoza.

ontológica para qualificar-se como indivíduo ou agente. É para resolver esse problema que apresento, a seguir, alguns elementos da metafísica spinozana.

9 A ontologia de Spinoza

Na ontologia de Spinoza há três tipos de seres: a substância, os atributos e os modos. Só há uma única substância, mas há infinitos atributos e modos. Os atributos e os modos são distintos da substância, embora façam parte da mesma. A substância e seus atributos são infinitos, enquanto os modos são finitos. A infinitude da substância é absoluta, enquanto os atributos são infinitos no seu gênero. A substância é Deus ou a natureza. Ela é e é concebida por si mesma (1d3). Isto é, a substância é auto-inerente e conceitualmente independente.³³ O modo, por sua vez, existe e é concebido em outro.³⁴

É importante notar que na filosofia de Spinoza o termo ‘substância’ não se confunde com o termo ‘coisa’. Para marcar a distância de Spinoza em relação à tradição apresento uma breve comparação entre sua teoria e a teoria de Descartes. Spinoza, ao contrário de Des-

³³ Martin Lin, "Substance, Attribute, and Mode in Spinoza," *Philosophy Compass* 1 (2006): p. 1.

³⁴ *Ibid.*: p. 2.

cartes, recusa a noção de substância criada ou finita. Eis porque ele separa a noção de *coisa* da noção de *substância*.³⁵ Em Descartes, ‘coisas’ (*res, chose*) e ‘substância’ (*substantia, substance*) se confundem, ao menos quando consideramos as substâncias criadas, a mente finita e a matéria. Assim, em Descartes ‘coisa extensa’ e ‘substância extensa’ significam o mesmo, assim como ‘coisa pensante’ e ‘substância pensante’.

Spinoza, por sua vez, aplica a denominação ‘coisa’ a seres aos quais a denominação ‘substância’ não pode ser aplicada, segundo sua metafísica. O homem, por exemplo, é considerado uma coisa,³⁶ mas não uma substância.³⁷ Assim, em Spinoza a coisidade não se confunde com a substancialidade. Um ente pode ser coisa sem ser substân-

³⁵ “Na doutrina spinozista [...] a noção de *coisa* se separa da noção de *substância* [...]. A razão dessa separação reside na recusa spinozista do conceito de substância criada ou finita, isto é, de uma coisa que seja *in se*, mas não seja *causa sui*.” (Levy, *O Autômato Espiritual*, pp. 255–6.)

³⁶ “Não existe nenhuma *coisa* singular na Natureza que seja mais útil ao homem do que *o homem* que vive sob a direção da razão.” (Spinoza, “Ética,” 4p35c1, meus itálicos.); “Afora *os homens*, não encontramos na Natureza nenhuma *coisa* singular cuja alma nos possa dar alegria e que nós possamos ligar a nós por amizade ou por qualquer gênero de relação social;” (Spinoza, “Ética,” 4ap26, meus itálicos.)

³⁷ “À essência do *homem* não pertence o ser da *substância*; por outras palavras, a substância não constitui a forma do homem.” (Spinoza, “Ética,” 2p10, meus itáli-

cia.

Se em Spinoza coisa não é substância, então a posse das notas características da substância não é condição necessária para a coisidade.³⁸ A substância é caracterizada por uma nota metafísica e outra epistêmica. Do ponto de vista metafísico, a substância existe em si. Do ponto de vista epistêmico, ela é concebida por si.³⁹ Eis as notas exigidas pela substancialidade, mas não exigidas pela coisidade.

Como a ontologia de Spinoza trata de *atributos*, além da substância e dos modos, precisamos investigar — ainda que brevemente — se os atributos podem ser coisas. Tomar atributos por coisas não é a posição padrão em filosofia,⁴⁰ e Spinoza parece estar sendo tradicional nesse ponto. Spinoza não trata os atributos como existentes, mas sim como características percebidas elementos *essenciais* da

cos.)

³⁸ Todavia, se a substância é coisa (o que não investigarei, e é uma questão diferente daquela da qual me ocupo, a saber, *se a coisa é substância*), então as notas características da substância são condição suficiente para a coisidade. Minha hipótese é que a Substância não é coisa, pois coisa é o mesmo que modo. Mas não argumento em favor dessa hipótese, nem a levo adiante no que segue.

³⁹ “Por substância entendo o que existe em si e por si é concebido, isto é, aquilo cujo conceito não carece do conceito de outra coisa do qual deva ser formado.” (Spinoza, “Ética,” 1d3.)

⁴⁰ Lin, “Substance, Attribute, and Mode in Spinoza,” pp. 5–6.

substância.⁴¹ Não sendo existentes, nem podendo ser existentes, não me parece que os atributos possam ser coisas, a não ser que Spinoza defendesse um realismo do tipo platônico, no qual as essências têm uma realidade que pode ser tratada como existência. Mas esse não é o caso.

Um ente pode ser coisa ainda que (1) não exista em si ou (2) não seja concebido por si. Em suma, um ente não é substância caso não corresponda a ao menos uma das duas notas do conceito de substância. Se o ente não existe em si ou não é concebido por si, então ele não é substância. Mas pode ser coisa. Spinoza chama os entes que não existem por si nem são concebidos por si de ‘modos’.⁴² O quadro abaixo compara a substância, os atributos e os modos, quanto

⁴¹ “Por atributo entendo o que o intelecto percebe da substância como constituindo a essência dela.” (Spinoza, "Ética," 1d4.)

⁴² “Por *modo* entendo as afecções da substância, isto é, o que existe noutra coisa pela qual também é concebido.” (Ibid., 1d5.) Os modos falham nas duas notas do conceito de substância. Nem existem em si, nem são concebidos por si. Restaria perguntarmos se o outro tipo de entidade, os atributos, passam em alguma das duas notas do conceito de substância. Ao que parece (não consultei as fontes primárias), alguns comentadores, entre os quais Gueroult, Curley e Loeb, consideram os atributos como substâncias, no sistema spinozano, pois existem em si e são concebidos por si. Sobre esse debate ver Lin, "Substance, Attribute, and Mode in Spinoza," p. 5.

às suas respectivas notas metafísicas características.

	Existe	É concebido
<i>Substância</i>	Em si	Por si
<i>Atributos</i>	(Não são existentes, mas sim o que se percebe como essência da substância)	(São o que se concebe da substância, suas essências)
<i>Modos</i>	Em outro	Por outro

Tabela 1: Comparação das notas características da substância e dos modos

Em resumo, a análise do uso do termo ‘coisa’ mostra que o mesmo se aplica ao que não é substância e ao que não é atributo. Por exclusão concluímos que o mesmo se aplica aos modos.

10 Indivíduo, coisa singular, modo

Para compreender com mais clareza a teoria da liberdade humana de Spinoza temos que entender que tipo de entidade são os homens na sua filosofia. Ele classifica os homens como indivíduos, coisas singulares. Por isso trato agora da questão: *o que são as coisas singulares na Ética de Spinoza?* Visto que o homem é uma coisa singular, e não uma substância, ele só pode ser livre, na filosofia spinozana, caso a mesma admita a possibilidade de uma coisa singular livre.

Tratar de coisas singulares na *Ética* de Spinoza é tratar de modos, sendo “modo” um termo técnico spinozista. A investigação sobre

os modos nos trará elementos fundamentais para a compreensão das coisas singulares. A investigação sobre os modos nos levará a um princípio de individuação para coisas singulares. Através de tal princípio, o qual envolve a noção de *esforço* ou *conatus*, apresentarei uma resposta à nossa questão.

Modos são estados da substância, afecções ou estados dos atributos divinos (1d5, 1p28d). Modos são coisas finitas (1p28). Uma coisa finita é uma coisa limitada. A ‘limitação’ de um modo ou coisa singular acarreta vizinhança com outros modos ou coisas singulares do mesmo atributo da substância, e por isso a finitude do modo acarreta a diferença entre modos, pois se há um há outros modos ou coisas singulares.⁴³

Modos são coisas duplamente determinadas, pois são determinados enquanto modificações dos atributos de Deus e enquanto coisas determinadas a existir e a operar pelas outras coisas singulares das quais se distinguem.⁴⁴

Resumidamente, a existência dos modos finitos pode ser abordada por dois aspectos. Primeiro, modos são externamente determinados a existir. Segundo, sua unidade é não-numérica, pois são compostos por outras unidades elas mesmas bastante complexas, no mais

⁴³ Levy, *O Autômato Espiritual*, pp. 260-69.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 253.

das vezes.⁴⁵

11 Identidade individual

Uma coisa singular usa todo seu poder para perseverar existindo, e só é destruída por causas externas (3p4). A singularidade das coisas singulares é problemática, pois (1) as mesmas não são substância, não sendo *suporte* de propriedades, nem *substrato* de propriedades, e (2) só há uma única coisa na ontologia spinozana, a substância, Deus ou a natureza. Todavia, ainda assim as coisas singulares têm unidade e identidade, pois são atividades regradas de unificação.⁴⁶ Isso significa que a singularidade do indivíduo é dada pelo seu esforço ou *conatus*, o qual aparece como um tipo de finalidade aceito por Spinoza.⁴⁷

Coisas singulares são modos que encontram sua causa imamente na substância.⁴⁸ Tal como a substância, as coisas singulares agem, e são individuadas pela regra do seu agir, sendo tal regra, fundamentalmente, o esforço para perseverar no ser. Sendo modos da substância, as coisas singulares são necessariamente ativas, pois se

⁴⁵ Ibid., p. 277.

⁴⁶ Ibid., p. 320.

⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ Chauí, *A Nervura Do Real 1*, p. 918.

explicam pela natureza divina, e Deus não padece.⁴⁹ Em relação às coisas singulares, e também em relação à substância, Spinoza defende uma ontologia de atividades regradas.⁵⁰ Na sua ontologia a realidade é ação e operação.⁵¹

A essência atual de uma coisa singular é dada pelo seu esforço em perseverar no ser (3p7). Assim, temos uma definição *funcional* do indivíduo.⁵² O *conatus* é a lei do indivíduo, mas não é causa final.⁵³ O *conatus* é o princípio de identidade das coisas singulares. Ao esforçar-se para continuar existindo o indivíduo muda para permanecer o mesmo.⁵⁴ A essência de um indivíduo é agir de acordo com sua própria regra,⁵⁵ isto é, de acordo com o *conatus*, seu princípio de identidade.

Coisas singulares são Deus se exprimindo de maneira certa e

⁴⁹ “Estas afecções são necessariamente ativas, já que se explicam pela natureza de Deus como causa adequada, e porque Deus não pode padecer.” (Deleuze, *Espinosa*, p. 55.)

⁵⁰ Levy, *O Autômato Espiritual*, p. 317.

⁵¹ Chauí, *A Nervura do Real 1*, p. 918.

⁵² Levy, *O Autômato Espiritual*, p. 288.

⁵³ *Ibid.*, p. 306 e seg.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 317.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 316.

determinada (1p25c).⁵⁶ Spinoza define as coisas singulares da seguinte maneira:

Por coisas singulares entendo as coisas que são finitas e que têm uma existência determinada. Se acontece que vários indivíduos concorrem para uma mesma ação, de tal modo que todos em conjunto sejam a causa de um mesmo efeito, considero-os, então, todos juntos como constituindo uma mesma coisa singular.

(2d7)

São notas da coisa singular, segundo essa definição, a finitude, a possível composição e a existência determinada. A coisa singular é um modo finito existente em ato.⁵⁷ Modos existem e são concebidos pela substância,⁵⁸ ou, como Spinoza diz, um modo é uma *afecção* ou estado da substância (1d5). Todavia, apesar de existirem na substância e de serem concebidos pela mesma, os modos são distintos da mesma. A diferença crucial é que a substância é infinita, e os modos são finitos.

A noção spinozana de finitude repousa sobre o princípio da

⁵⁶ Ver Chauí, *A Nervura Do Real 1*, p. 597.

⁵⁷ Levy, *O Autômato Espiritual*, p. 243.

⁵⁸ “[...] na Natureza (1p14c1) somente existe uma substância única, que é Deus; e não existem quaisquer outras afecções (1p15) além das que existem em Deus, e que (idem) não podem existir nem ser concebidas sem Deus [...]” (Spinoza, “Ética,” 1p3od.)

comum medida. De acordo com esse princípio, para que duas coisas possam se relacionar é preciso que ambas tenham algo em comum, isto é, coisas absolutamente díspares não se relacionam umas com as outras, ou não há comunidade entre seres de natureza diversa. Havendo algo em comum entre duas coisas, uma limita a outra. Caso uma não limitasse a outra não seriam duas coisas, mas uma única. De acordo com 2d7, se vários indivíduos concorrem para uma ação, todos junto são considerados uma coisa singular.⁵⁹ Assim, se uma coisa se relaciona a outra, então ambas têm algo em comum, e, se ambas têm algo em comum, e não são a mesma coisa, então uma limita a outra.

O que Spinoza chama de finitude dos modos é a mútua limitação entre os modos, e quando ele diz que uma coisa singular ou modo é finito, ele está dizendo que uma coisa singular de certo tipo limita outra coisa singular do mesmo tipo. Spinoza admite coisas singulares absolutamente simples, como por exemplo os corpos simplicíssimos, embora boa parte das coisas singulares seja muito composta.

Coisas singulares são compostas são compostas coisas singulares. Quando diversas coisas singulares se reúnem em uma única coisa singular que as abrange, as primeiras são *partes* da segunda, a qual é um *todo* composto pelos indivíduos que são suas partes. Tais indivi-

⁵⁹ Levy, *O Autômato Espiritual*, p. 243.

duos-parte podem ser eles mesmos compostos por outros indivíduos-parte, e ser um indivíduo-todo composto pelos mesmos.

Como pode uma coisa singular se combinar a outra para compôr uma outra coisa singular? Tal composição é real, isto é, a coisa singular de fato é composta por outras coisas singulares, ou se trata de uma composição irreal que está, por assim dizer, nos olhos de quem vê, tal como se dizia que as qualidades secundárias estão no sujeito, e não nas coisas? Descartes, quando diz que uma pessoa vestida pode ser considerada uma substância composta por vários elementos, incluindo as roupas, ou que uma peça de roupa pode ser considerada ela mesma uma substância, parece estar sugerindo que a unidade de uma coisa é dada pelo sujeito que se refere à coisa, sem estar na coisa ela mesma, ou ao menos ele não identifica nenhuma característica própria da coisa que permita identificá-la como uma unidade. Spinoza não segue tal caminho, pois apresenta um princípio de unidade *na coisa*, seu *conatus*.

Spinoza diz que as coisas são partes de um todo quando concordam entre si, até onde isso é possível. As partes são, elas mesmas, coisas singulares, e por isso fazem pressão para seguir sua própria lei em detrimento da lei do indivíduo maior que elas compõem.⁶⁰ Caso uma coisa discorde de outra, formam idéias distintas, e assim são

⁶⁰ Ibid., p. 307.

consideradas como coisas diferentes, e não como partes de uma mesma coisa.⁶¹ As partes de uma coisa singular mantêm um vínculo entre si, e devem ter certa coesão.⁶² Tal coesão decorre do grau de composição e de integração das partes da coisa singular.⁶³ A conexão ou coerência entre as partes de uma coisa singular decorre da lei ou natureza de uma das partes não contrariar a lei ou natureza de outra parte.⁶⁴

Levando em conta os elementos introduzidos acima, apresento agora uma resposta ao problema de Bayle. Não é verdade que, em Spinoza, os modos sejam tão pouco ontologicamente espessos, por não serem substâncias, que não possam ser qualificados como agentes. Os modos são suficientemente espessos para serem agentes por causa das suas características metafísicas e da teoria dinâmica da identidade modal. Do ponto de vista metafísico, as coisas singulares se caracterizam por serem finitas e por agirem tendo em vista a própria preservação. Ora, tendo tais características, os modos são o que são enquanto seu esforço para autopreservarem-se é bem-sucedido, e

⁶¹ Baruch Spinoza, "Carta 32," in *Correspondencia* (Madrid: Alianza Editorial, 1988), G II 170–1.

⁶² Levy, *O Autômato Espiritual*, p. 299.

⁶³ *Ibid.*, pp. 318–9.

⁶⁴ Spinoza, "Carta 32," G II 170.

isso acontece enquanto os modos mantêm sua integridade e coesão entre as partes.

O modo não se confunde com a substância, pois essa nem é finita, nem luta pela própria autopreservação. Não há sentido em considerá-la finita, pois nesse caso ela não teria as notas características da substância, nem em considerá-la ameaçada de aniquilação. Mas faz sentido tratar um modo como um ser finito que procura autopreservar-se. Assim, modos têm espessura ontológica suficiente para serem agentes, pois, caso contrário, não haveria como eles pudessem buscar autopreservar-se.

12 A liberdade humana

Acima vimos que os modos têm espessura ontológica suficiente para serem considerados agentes. Agora veremos se tais agentes modais podem agir livremente, dando ênfase aos indivíduos humanos.

O homem é um modo que expressa a essência de Deus em infinitos atributos, dos quais conhecemos o corpo e a alma. Enquanto modo da substância divina, o homem não existe por si e não age. O modo não existe em si, mas em outro, e sempre é determinado por uma infinidade de outros modos do mesmo atributo, sendo a soma da força dos outros modos infinitamente maior do que a força de cada indivíduo humano. Assim, enquanto modo, o indivíduo é passivo.

Todavia, o indivíduo também pode ser considerado de outra maneira, em si mesmo, enquanto essência divina expressa de maneira certa e determinada. Considerado dessa maneira o homem é livre, pois Deus é constituído de uma infinidade de modos, cada um dos quais tem uma parte da liberdade divina. Assim, o homem é capaz de liberdade.⁶⁵

O homem é capaz de liberdade, e isso pode ser demonstrado pelo fato dele ter um corpo capaz de várias funções e uma alma capaz de conceber várias idéias adequadas. Quanto mais um corpo é capaz de exercer certas funções, mais esse corpo pode ser agente ao invés de paciente. A alma tende a compreender, e ao exercer tal tendência ela conhece melhor as coisas e torna-se menos sujeita à força das paixões, podendo ordenar as coisas segundo sua própria lei. Sendo capaz de adquirir idéias adequadas, o indivíduo é capaz de relacionar a Deus as afecções do corpo, e assim conceber tais afecções adequadamente sob o conceito de extensão. Ao relacionar suas afecções corpóreas a Deus o indivíduo é livre, pois não sofre, visto que não tem idéias inadequadas. Ao conceber apenas idéias adequadas o homem não se distingue de Deus, e por isso é livre.⁶⁶

Em resumo, o homem é determinado, quando vemos seus es-

⁶⁵ Boutroux, "Exposição," pp. 95-7.

⁶⁶ Ibid.

tados corporais e mentais como efeitos das suas causas próximas, e livre quando tais estados são compreendidos adequadamente.⁶⁷

O indivíduo humano não pode compreender tudo adequadamente, pois está sempre sujeito a várias paixões. Quanto mais ele compreende adequadamente, mais livre ele é. Assim, a liberdade humana comporta graus. Quanto mais ele compreende adequadamente, mais ele é causa de si e menos ele é causado por outro. Ainda que o indivíduo não possa ser causa de si no sentido de dar-se o ser, ele pode ser causa de si no sentido de autodeterminar-se,⁶⁸ e essa é a concepção de liberdade com a qual estamos trabalhando.

Ao explicar como o indivíduo pode autodeterminar-se através das idéias adequadas, Spinoza dá uma base sólida para a responsabilidade moral do agente.⁶⁹ Assim, Spinoza é um compatibilista sobre a relação entre determinismo, liberdade e responsabilidade moral.

13 Compatibilismo spinozano

Para Spinoza o homem *pode* libertar-se, mas isso nada tem a ver com o *livre-arbítrio*. Ele defende uma concepção da liberdade humana na

⁶⁷ Ibid., p. 101.

⁶⁸ Ibid., p. 111.

⁶⁹ Ibid., p. 119.

qual a mesma é plenamente compatível com o determinismo cósmico, isto é, com a tese que todo acontecimento natural decorre de causas naturais. Nada há que não seja parte da natureza, incluindo o ser humano na sua integralidade.⁷⁰ Mesmo quando considerado um *agente*, tudo o que o homem faz é explicável por causas naturais, pois é acontecimento natural. E, ainda assim, o homem *pode* ser livre, isto é, autodeterminar-se. Em resumo, Spinoza defende uma concepção de liberdade distinta da concepção de livre-arbítrio, e compatível com o determinismo. Eis do que me ocupo abaixo.

Spinoza rejeita a noção de livre-arbítrio, mas aceita a autodeterminação do indivíduo.⁷¹ A liberdade do indivíduo humano significa a *autodeterminação* do mesmo. Caso interpretemos Spinoza literalmente, a liberdade humana parece impossível, pois um indivíduo humano é e não pode deixar de ser parte da natureza, e por isso sempre há algo diferente desse agente determinando, em alguma medida, sua ação. Todavia, como Spinoza fala do *homem livre* na Parte 4 da

⁷⁰ “É impossível que o homem não seja uma parte da Natureza e que não possa sofrer outras mudanças senão aquelas que podem ser compreendidas só pela sua natureza [...]” (Spinoza, “Ética,” 4p4.)

⁷¹ Robert Sleigh Jr., Vere Chappell, e Michael Della Rocca, “Determinism and Human Freedom,” in *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, ed. Daniel Garber e Michael Ayers (Cambridge, New York & Melbourne: Cambridge University Press, 1998), pp. 1226–7.

Ética, precisamos interpretar seu texto de maneira menos literal.⁷²

Para isso veremos o que ele diz sobre a *ação humana*.

Na psicologia naturalista de Spinoza, o mental é governado pelas mesmas leis que regem o resto da natureza. O desejo humano é uma instância do *conatus*, isto é, do esforço individual para preservar-se e aumentar o próprio poder de agir. Todos os indivíduos, humanos ou não, realizam tal esforço.⁷³

Quanto mais um indivíduo é causa das suas próprias ações, mais ativo ele é. Quanto mais outros indivíduos são causa das suas ações, mais passivo ele é. Assim, ação e paixão, liberdade e determinação comportam graus.⁷⁴ Um indivíduo totalmente ativo seria causa de todas suas ações. Um indivíduo totalmente passivo não seria causa de nenhuma das suas ações. Um indivíduo parcialmente ativo ou passivo é causa de algumas das suas ações. Pois bem, o importante aqui é notar que o homem livre é um indivíduo parcialmente ativo. Isso significa que, para Spinoza, a liberdade humana não exige que o homem seja totalmente ativo. A atividade total é impossível para um ser humano. Caso um homem fosse totalmente ativo, ele seria Deus, e não um homem.

⁷² Ibid., p. 1229.

⁷³ Ibid.

⁷⁴ Ibid., p. 1230.

Assim como a ação admite graus, a liberdade admite graus. Para o ser humano, o mais apropriado não é investigar se ele é (absolutamente) livre ou não, mas sim como ele pode *libertar-se*, isto é, tornar-se mais agente e menos paciente, em suas ações. Um ser humano se liberta quando se torna menos (parcialmente) passivo e, conseqüentemente, mais (parcialmente) ativo. Um homem livre é um homem que é, em maior medida, causa das suas próprias ações.⁷⁵ Liberdade humana é libertação, e libertação é a diminuição da proporção de ações causadas por outros indivíduos, e o conseqüente aumento das ações causadas por si mesmo.

Em resumo, o ser humano não pode ser absolutamente livre, mas pode libertar-se, e tal libertação é o tipo de liberdade próprio a um ser humano. Eis porque Spinoza é um *compatibilista*: a liberdade humana é compatível com o determinismo cósmico.⁷⁶

É preciso agora investigar se e como o ser humano pode libertar-se. Para Spinoza, uma ação humana determinada pela razão é uma ação livre, e uma ação humana determinada por alguma paixão não é uma ação livre. Quando se determina pela razão, o homem é causa da sua ação e, assim, é livre. Quando sua ação é determinada por uma paixão, o homem não é causa da sua ação e, assim, não é

⁷⁵ Ibid., p. 1231.

⁷⁶ Ibid., p. 1232.

livre. Deste modo, se segue a razão, o homem se liberta, e, se segue as paixões, permanece na *servidão*.

Uma ação humana livre é uma ação *racional*. O homem que segue a razão faz o que é bom para si mesmo. De um ponto de vista estrito, ou absoluto, não é possível que um homem possa seguir *somente* a razão. Todo homem está, a qualquer momento, sujeito às paixões, em maior ou menor medida. Ainda assim, o indivíduo pode realizar ações que são boas para si mesmo, por preservar suas partes e aumentar seu poder. Tal aumento de poder é tornar-se mais ativo e menos passivo, e, assim, é aumento da própria liberdade ou libertação. Tal ação tendo em vista o aumento do próprio poder não está em conflito com a definição de liberdade.⁷⁷ Ao contrário, ela *segue* de tal definição.⁷⁸

O modo do agente humano aumentar sua própria liberdade é seguir a razão. Como seguir a razão é algo que está ao alcance de qualquer ser humano, é de se perguntar porque as pessoas não agem racionalmente. A resposta de Spinoza a tal problema é apontar aquilo

⁷⁷ “Diz-se *livre* o que existe exclusivamente pela necessidade da sua natureza e por si só é determinado a agir; e dir-se-á necessário, ou mais propriamente, coagido, o que é determinado por outra coisa a existir e a operar de certa e determinada maneira.” (Spinoza, “Ética,” 1d7.)

⁷⁸ Sleigh Jr., Chappell, e Della Rocca, “Determinism,” p. 1232.

que poderíamos considerar maus hábitos epistemológicos das pessoas. Entre as faculdades cognitivas humanas estão a razão e a imaginação. Através da razão as coisas são compreendidas, e através da imaginação elas são figuradas. As pessoas nem sempre compreendem o que é bom para si mesmas por seguirem aquilo que *imaginam* ser bom para si mesmas. Todavia, é comum que aquilo que parece bom segundo a imaginação se revele mau, quando considerado segundo a razão.⁷⁹

Paradoxalmente, uma das principais fontes de servidão humana é a *crença no livre-arbítrio*. Aquilo que consideramos livre-arbítrio não é mais do que nossa ignorância daquilo que nos determina a agir,⁸⁰ e reconhecer que causas que desconhecemos determinam nossas ações é uma maneira de libertar-se.⁸¹ Aquele que crê no livre-arbítrio simplesmente ignora as causas das suas ações, e por isso é menos livre do que aquele que conhece tais causas ou que ao menos reconhece a própria ignorância.

Com o que dissemos acima apresentamos uma interpretação

⁷⁹ O ódio aos outros é um exemplo de paixão provocada por uma má compreensão das coisas. Aquele que as bem compreende percebe que deve cuidar do bem-estar dos outros. Ver *Ibid.*, p. 1233.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 1228.

⁸¹ *Ibid.*, p. 1234.

compatibilista da teoria da liberdade do indivíduo humano de Spinoza. Agora volto ao problema da possibilidade da responsabilidade moral.

14 Moralidade

A partir dos elementos apresentados nas seções anteriores podemos ver um conflito entre a posição de G. Strawson e a posição de Spinoza, no que diz respeito à responsabilidade moral. Uma concepção de ação moralmente responsável deve dar conta de ações apoiadas em razões. Para dar conta disso, a concepção deve admitir que, em determinada medida, o indivíduo é causa de si, ao menos no sentido de autodeterminar-se. G. Strawson diz que um indivíduo só pode ser moralmente responsável se é *causa sui* em aspectos mentais relevantes. Mas — ele alega — isso é impossível, pois levaria o indivíduo a um regresso ao infinito das razões. A filosofia de Spinoza admite a possibilidade do indivíduo ser *causa sui*, no sentido de autodeterminar-se. Logo, essa filosofia admite a possibilidade da responsabilidade moral.⁸² Em tal filosofia o indivíduo é moralmente responsável quando autodetermina-se, isto é, quando segue sua própria lei individual. Seguir a própria lei individual é agir de acordo com o *conatus*,

⁸² Boutroux, "Exposição," p. 111.

sendo *boa* a ação assim guiada, e *virtuoso* o indivíduo que a realiza.

Creio que o ponto de discórdia entre G. Strawson e Spinoza pode ser apresentado através da resposta à seguinte pergunta: *o que é seguir razões?* É do que trato na seqüência, enfatizando a resposta spinozana.

Na concepção de G. Strawson, seguir uma razão de maneira moralmente responsável é ser capaz de apresentar de maneira consciente e refletida uma razão de segunda ordem para tal razão, sendo que a razão de segunda ordem exige uma razão de terceira ordem etc. Diante de tal concepção, há apenas duas opções. Primeiro, como G. Strawson, concluir pelo regresso ao infinito e declarar a impossibilidade da responsabilidade moral. Segundo, como Spinoza, concluir pela existência de uma razão de ordem superior que vale para qualquer razão de ordem imediatamente inferior, e aceitar a responsabilidade moral.

A concepção de indivíduo de Spinoza nos permite afirmar que, para cada razão para agir, há uma razão de ordem superior *default* que a justifica racionalmente, tornando a ação moralmente responsável. Tal razão de ordem superior é a lei do indivíduo, seu *conatus*. O *conatus* é a razão última de qualquer ação, e o fundamento de várias razões intermediárias. Na quarta parte da *Ética* são apresentadas algumas razões intermediárias. Por exemplo, a contribuição para a vida harmoniosa (4p40d). O indivíduo pode realizar (A) porque con-

tribui para a vida harmoniosa (R1), sendo tal razão fundada na lei individual de autopreservação (R2). Eis os esquemas da justificação de razões em G. Strawson e Spinoza:

JUSTIFICAÇÃO DAS RAZÕES EM G. STRAWSON:

(RSt1) S faz (A) por (R1).

(RSt2) S admite (R1) por (R2).

(RSt3) S admite (R2) por (R3).

(RSt4) etc.

JUSTIFICAÇÃO DAS RAZÕES EM SPINOZA:

(RSp1) S faz (A) por (R1)

(RSp2) S admite (R1) por (R2=*conatus*)

No esquema de G. Strawson (RSt1–4) há regresso ao infinito das razões, o que permite que se conclua que não há responsabilidade moral. No esquema de Spinoza (RSp1–4) há fundamentação da razão que fundamenta a ação, *desde que o conatus ofereça uma base para ações fundadas em razões*. Mas, o *conatus* oferece tal base?

A concepção tradicional de moral e moralidade é um obstáculo para vermos o *conatus* como fundamento da ação moralmente responsável. De acordo com a concepção tradicional, uma ação moralmente bem fundada é uma ação que encontra base em uma lei exterior ao indivíduo. De acordo com essa concepção, a lei moral se impõe

ao indivíduo de fora, através da força e de sanções.⁸³ Não é assim que Spinoza concebe a moralidade. Para ele, é moral aquilo que decorre da lei natural do indivíduo. Na sua filosofia não pode ser moral, bom ou virtuoso aquilo que se oponha à regra individual de autopreservação, de modo que muitas das concepções tradicionais da moralidade, principalmente aquelas fundadas em certas concepções religiosas, devem ser vistas como perversões da natureza *e da moral*.

O *conatus* é fundamento para a moralidade porque não pode haver o que seja bom para o indivíduo que não seja ao mesmo tempo algo que o auxilie a continuar existindo. ‘Bom’, por definição, é o que sabemos com certeza ser útil a nós (4d1). Como somos seres finitos, modos, nada nos é mais útil do que aquilo que nos auxilia a nos preservarmos. Assim, ‘bom’ é o que tende a nos manter existindo (4p8d). Pelas leis da nossa própria natureza queremos o que julgamos bom (4p19), isto é, aquilo que nos auxilia a continuar existindo.

Na filosofia de Spinoza a moralidade não se confunde nem se reduz à sujeição a regras exteriores ao indivíduo. Para se aproximar de Deus, o homem deve se aproximar de si mesmo. Aproximar-se de si é, fundamentalmente, seguir a própria lei tal como a mesma é

⁸³ Tal concepção permitiu a Freud criar um modelo da individualidade em um mundo social. Ver Sigmund Freud, *O Mal-Estar Na Civilização*, trans. José Octávio de Aguiar Abreu (Rio de Janeiro: Imago, 1997).

compreendida pela razão. O homem chega à virtude pela afirmação de si mesmo, não pela abnegação ou pela resignação. Ao seguir a própria lei o indivíduo é livre, isto é, autodetermina-se. Em tal filosofia, o desejo é algo positivo, pois 'bom' significa 'desejado' (3p9e). em suma, o homem age moralmente quando afirma sua própria vida, e afirmar a própria vida é seguir a lei individual de agir tendo em vista a autopreservação.⁸⁴ Assim, o *conatus* é fundamento da moralidade. Moralidade é o desejo guiado pela razão de agir bem (4p37e1). Isso significa que moralidade é o desejo de fazer o que mantém o indivíduo no ser. Logo, agir moralmente é seguir o *conatus*, a lei individual de autopreservação.

Em suma, se deixamos de lado a concepção tradicional de moralidade, podemos ver como o *conatus* é fundamento da moralidade, e podemos responder ao problema de G. Strawson dizendo que há responsabilidade moral, pois há um fundamento último para as razões que fundamentam nossas ações, sendo tal fundamento o *conatus*.

⁸⁴ Victor Delbos, "O Problema Moral Na Filosofia De Spinoza," in *Spinoza: Cinco Ensaio Por Renan, Delbos, Chartier, Brunschvicg e Boutroux*, ed. Emanuel A. da Rocha Fragoso (Londrina: Eduel, 2004), pp. 32–40.

Conclusão

Neste trabalho procurei mostrar que o sistema spinozano dá conta satisfatoriamente da noção de responsabilidade moral. Para isso abordei criticamente as concepções de liberdade, de indivíduo e de fundamento racional da ação. O resultado de tal abordagem é a defesa (1) de uma concepção de liberdade como autodeterminação, (2) de uma concepção de indivíduo como composto individuado pelo *conatus* e (3) de uma concepção naturalista da moralidade. Tais resultados são simultâneos a três rejeições: (1) a rejeição da noção de liberdade como livre-arbítrio, visto que a mesma não dá conta satisfatoriamente da responsabilidade moral do indivíduo, a não ser quando fundada na noção de liberdade como autodeterminação; (2) a rejeição da noção de indivíduo como mero agregado de partes sem vínculo ou unidade e (3) a rejeição da noção de moralidade como sujeição a uma lei exterior ao indivíduo. Com tais resultados espero ter mostrado como Spinoza dá conta da liberdade e da responsabilidade moral no seu sistema determinista.

Referências bibliográficas

Bayle, Pierre. "Spinoza." *Dictionnaire historique et critique* (1740), <http://www.lib.uchicago.edu/efts/ARTFL/projects/dicos/BAY>

- [LE/](#) (acessado em 4/3/2006).
- Boutroux, Émile. "Exposição da Doutrina de Spinoza sobre a Liberdade." In *Spinoza: Cinco Ensaios por Renan, Delbos, Chartier, Brunschvicg e Boutroux*, editado por Emanuel A. da Rocha Fragoso. Londrina: Eduel, 2004.
- Chauí, Marilena. *A Nervura Do Real: Imanência E Liberdade Em Espinosa*. 2 vols. Vol. 1: imanência. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- Clarke, Randolph. "On an Argument for the Impossibility of Moral Responsibility." *Midwest Studies in Philosophy* 29, n. 1 (2005): 13-24.
- Costa, Claudio F. "Free Will and the Soft Constraints of Reason." *Ratio* 19, n. 1 (2006): 1-23.
- Delbos, Victor. "O Problema Moral na Filosofia de Spinoza." In *Spinoza: Cinco Ensaio por Renan, Delbos, Chartier, Brunschvicg e Boutroux*, editado por Emanuel A. da Rocha Fragoso. Londrina: Eduel, 2004.
- Deleuze, Gilles. *Espinosa: Filosofia Prática*. Traduzido por Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta, 2002.
- Descartes, René. *Meditações sobre Filosofia Primeira*. Traduzido por Fausto Castilho. Campinas: UNICAMP, 2004.
- Freud, Sigmund. *O Mal-Estar na Civilização*. Traduzido por José Octávio de Aguiar Abreu. Rio de Janeiro: Imago, 1997.
- Gueroult, Martial. *Spinoza II: L'âme*. Millau: Aubier, 2001.
- Haji, Ishtiyaque. "Control Conundrums: Modest Libertarianism, Responsibility, and Explanation." *Pacific Philosophical Quarterly* 82, n. 2 (2001): 178-200.
- Levy, Lia. "9 de Fevereiro de 1645: Os "Novos" Rumos da Concepção Cartesiana de Liberdade." *Discurso* 31 (2000): 201-27.
- . *O Autômato Espiritual: A Subjetividade Moderna Segundo a Ética de Espinosa*. Porto Alegre: L&PM, 1998.
- Lin, Martin. "Substance, Attribute, and Mode in Spinoza." *Philosophy Compass* 1 (2006): 1-10.
- Menezes Rocha, Ethel. "Vontade: Determinação e Liberdade." *Analytica* 3, n. 2 (1998): 55-75.
- Sleigh Jr., Robert, Vere Chappell, e Michael Della Rocca. "Determinism and Human Freedom." In *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, editado por Daniel Garber e Michael Ayers. Cambridge, New York & Melbourne: Cambridge University Press, 1998.
- Spinoza, Baruch. "Carta 32." In *Correspondencia*. Madrid: Alianza Editorial, 1988.
- . *Ethics*. Translated by Edwin Curley. London: Penguin Books, 1996.
- . "Ethics Demonstrated in Geometrical Order." In *Some texts*

- from early modern philosophy*, editado e traduzido por Jonathan Bennett. Atualizado em dezembro de 2004. <http://www.earlymoderntexts.com/pdf/spinoza.pdf> (acessado em 14/3/2006).
- . "Ética Demonstrada à Maneira dos Geômetras." In *Os Pensadores: Espinosa*, editado por Victor Civita. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- Strawson, Galen. "The Impossibility of Moral Responsibility." *Philosophical Studies* 75 (1994): 5-24.